

Die Ehelosigkeit als Weg der Vollkommenheit bei Thomas von Aquin.

Von Joseph Schumacher

Im Jahre 1993 erscheint in Bern ein umfangreiches Buch von dem Soziologen Joachim S. Hohmann über den Zölibat, in dem dieser feststellt, die pflichtgemäße Ehelosigkeit der Priester befinde sich gegenwärtig in der schwersten Krise, wenn nicht schon in substantieller Auflösung. Richtig daran ist sicherlich, daß die Angriffe von drinnen wie auch von draußen gegen diese Institution heute heftiger sind als je zuvor¹. Demgegenüber ist festzuhalten, daß das II. Vatikanische Konzil diese Institution der Kirche im Dekret über Dienst und Leben der Priester ohne Einschränkung bestätigt, wenn es da heißt: "Diese heilige Synode bejaht und bekräftigt aufs neue die Regelung bezüglich des Zölibates. Denn der Zölibat ist in vielfacher Hinsicht dem Priesterum angemessen". Konsequenterweise erklärt das Dekret daher, die Priesteramtskandidaten sollten "bei aller Hochschätzung der Ehe klar den Vorrang der Jungfräulichkeit erkennen"². Diesen Vorrang kann man heute nur schwerlich den Priesteramtskandidaten nahebringen. Aber diese Aufgabe ist für die Kirche unumgänglich, wenn sie diese Disziplin beibehalten will.

Nachdrücklich spricht das Konzil von der geistlichen Fruchtbarkeit des Zölibates für das Wirken des Priesters³.

Während man im allgemeinen nur das Junktum von Priesterweihe und Ehelosigkeit, nicht die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen als solche in Frage stellt bzw. zu Fall bringen will⁴

1 J. S. Hohmann, *Der Zölibat. Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Gesetzes. Mit einem Anhang wichtiger kirchlicher Quellentexte*, Bern 1993.

2 *Optatum totius Art. 16.*

3 *Presbyterorum Ordinis Art. 3 oder Art. 16. *****

4 So kürzlich noch Herbert Haag in einer Besprechung des

- so sagt man es jedenfalls, die Frage ist allerdings die, ob ihr mit der Aufhebung des Junktims nicht entscheidende Stützen entzogen würden - ist Drewermann der Meinung - und wahrscheinlich steht er damit nicht allein -, daß der Zölibat als solcher verboten werden muß, das Ideal der Ehelosigkeit ethisch untragbar ist. Es ist geradezu grotesk, wenn Drewermann sich nicht scheut, zur Abschaffung einer derartig inhumanen Disziplin den Staat zu Hilfe zu rufen. Er und seinesgleichen bieten dabei ihre Dienste als Großinquisitoren an, dieses Mal nicht der Kirche, sondern dem Staat. Er erklärt, weil der Zölibat verhängnisvolle Folgen hat für die seelische Gesundheit der Priester, muß der Staat zum Schutz der Bürger einschreiten und solche selbstzerstörerischen Praktiken verbieten⁵. In seinem Buch "Kleriker. Psychogramm eines Ideals"⁶, in Wirklichkeit das Psychogramm seiner eigenen zerstörten - speziell sexuell frustrierten - Persönlichkeit, schreibt er: "...das Unverheiratetsein besitzt keinen erkennbaren psychischen noch moralischen Vorteil vor dem Eheleben, allenfalls basiert es psychisch auf Komplikationen und Gefährdungen, deren Sozialisierung ein hohes Kompensationsgleichgewicht erfordert, das seinerseits allerdings einen gewissen sozialen Nutzen stiften kann; gerade die Schwierigkeiten, dieses Kompensationsgleichgewicht zu halten, sollten es indessen als schlechthin verboten erscheinen lassen, den gegebenen sozialen Nutzen einer persönlich unter erheblichem Leistungsdruck gefährdeten Lebensform objektiv festzuschreiben, moralisch zum Ideal aufzuwerten und institutionell auszubeuten; insbesondere kann es nicht als menschlich gelten, Mädchen und Jungen im Status offener seelischer Unreife mit einem Netz moralisch erzwungener

Buches "Die Geschichte des Zölibats" (Herder Spektrum Bd. 4146, Freiburg 1993) von Georg Denzler, in Anzeiger für die Seelsorge, Heft 7, Juli 1994, 334.

5 Vgl. E. Pavesi, Eugen Drewermanns "Kleriker. Psychogramm eines Ideals" und die tiefenpsychologische Religionskritik (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, hrsg. von A. v. Stockhausen, Bd. 8), Weilheim-Bierbrunn 1992, 81.

6 Erschienen in Olten im Jahre 1990.

Ängste und Schuldgefühle zu überziehen, sie in ihren Lebenseinschränkungen für von Gott auf >besondere< Weise Geliebte auszugeben und sie mit dieser Begründung in einen Lebensform zu pressen, die den Erfahrungsraum möglicher anderer Entscheidungen nur noch als Gefahr und Versuchung erscheinen läßt"⁷.

In diesem Zusammenhang etikettiert Drewermann die katholische Kirche wiederholt als Sekte, als neurotische und neurotisierende Sekte, als das, was man heute einen destruktiven Kult nennt⁸. Immer wieder wirft er der Kirche vor, mit ihrer Praxis verstärke sie selbstzerstörerische Mechanismen. Er meint damit freilich jede Religion, denn er vertritt mit Freud den Standpunkt, daß Religion und Neurose Synonyme sind, daß die Religiosität als ein wichtiges Symptom der Neurose betrachtet werden muß, daß die Tiefe der Religiosität die Tiefe der neurotischen Störung anzeigt, weil die Religion Triebverzicht gebietet - wie übrigens jedes Ethos. Dadurch wird seiner Meinung nach das psychische Gleichgewicht gestört, eine "ontologische Unsicherheit"⁹ herbeigeführt. Es werden Schuldgefühle geweckt, die der Entfaltung der Persönlichkeit schaden. Seine Hauptsorge scheint dabei der "Mechanismus der Weitergabe sexueller Gehemmtheiten"¹⁰, geht er doch mit Freud davon aus, daß der Sexualtrieb einen fundamentalen Platz im Leben des Menschen einnimmt, den entscheidenden Platz.

Unverkennbar hat Drewermann zumindest mit seiner Forderung nach Aufhebung des Zölibates nicht wenige Mitstreiter bei Theologen. Herbert Haag erklärt, die Geschichte des Zölibats sei zugleich eine Geschichte des gebrochenen Verhältnisses

7 E. Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten 1992, 716.

8 So etwa ebd. 654.

9 Ebd., 190.

10 Ebd., 544.

der Kirche zur Sexualität¹¹. Das Festhalten der Kirche am Zölibat bezeichnet er als Ideologie¹². Kategorisch erklärt er, alle für den Zölibat vorgebrachten Argumente seien untauglich¹³. Er möchte den Zölibat zusammen mit der überkommenen ontologischen Qualifikation des Amtspriestertums destruieren. Davon erhofft er auch die Ebnung des Weges zum Frauenpriestertum¹⁴. Er meint, die öffentliche Meinung im Katholizismus protestiere heute gegen den Zölibat und fordert von daher dessen Abschaffung¹⁵. In der Praxis des Priester-Zölibates und in dessen Wertschätzung durch die Kirche, glaubt er eine Beleidigung der Ostkirche sehen zu müssen¹⁶. Denzler ist der Meinung, daß der Zölibat die Wirklichkeit und die Grenzen des Menschen verfehlt¹⁷. Er meint, die öffentliche Meinung protestiere heute dagegen, deshalb müsse er abgeschafft werden¹⁸. Betulich erklärt er, der Zölibat und das Festhalten an ihm müsse die Ostkirche zutiefst verletzen. Im übrigen seien es auch nicht die deutschsprachigen Bischöfe, die an ihm festhielten, sondern der Papst und die römische Kurie, die immobil und uneinsichtig seien¹⁹. Für Hans Küng ist das Zölibatsgesetz "zu einer Testfrage der Erneuerung" der Kirche²⁰ geworden. Er fordert seine Aufhebung mit Berufung auf die Menschenrechte, auf das Wohl der Gemeinden und auf die evangelische Freiheit²¹. Aber nicht nur Theologen fordern die

11 Rezension zu G. Denzler, Die Geschichte des Zölibats (Herder Spektrum 4146), Freiburg 1993, in: Anzeiger für die Seelsorge, Juli 1994, 334.

12 Anzeiger 7,94, S. 334.

13 Anzeiger 7,94, S. 334.

14 Ebd., 334.

15 Ebd. Das mag so stimmen, aber Schuld daran ist der massive Glaubensschwund bei den Gläubigen, der sich mit einem nie gekannten Pansexualismus verbindet und weithin einen frivolen Hedonismus zur entscheidenden Lebenshaltung gemacht hat.

16 Ebd. Vgl. Die Geschichte des Zölibats (Herder Spektrum, 4146), Freiburg 1993, 144.

17 G. Denzler, a.a.O., 146-162, bes. 148..

18 Ebd. Vgl. Buchbesprechung von Haag, 334.

19 Ebd.

20 H. Küng, Christ sein, München 1974, 510.

21 H. Küng, in: W. Dirks, E. Stammeler, Warum bleibe ich in

Aufhebung des Zölibates, auch Priesterausbilder scheinen diese Forderung zuweilen zu erheben. Hier spricht man dann gern ein wenig verklausuliert von einer "Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt", die "in absehbarer Zeit nicht zu erwarten sind"²².

Bei einer Umfrage unter rund 14 000 Mitgliedern des Kapuzinerordens im Jahre 1974 erklärten rund 3 300 der Befragten, die "fehlende affektive Bindung an eine Frau" verhindere "die ganzheitliche persönliche Reife"²³.

Andere stellen fest, die priesterliche Ehelosigkeit werde "in ihrem Zeugnischarakter auch von engagierten Christen nicht selten in Frage gestellt"²⁴, was freilich ein bezeichnendes Licht auf die "engagierten Christen" wirft. Man muß nicht unbedingt ein Christ sein, um diesen Zeugnischarakter zu erkennen. Richtiger dürfte es vielleicht sein, daß eine wachsende Zahl von Zeitgenossen dem Zölibat der Priester mit Mißtrauen begegnet oder auch jene Wirklichkeit nicht wahr haben will, die die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in eindrucksvoller Weise bezeugt.

Aus der theoretischen und praktischen Ablehnung der priesterlichen Lebensform, speziell in der Gestalt des Eheverzichts, erwächst nicht wenig Abneigung gegen die Kirche und gegen ihren obersten Hirten.

der Kirche?, München 1971, 117. Vgl. auch F. Leist, Der sexuelle Notstand und die Kirchen. Eine aktuelle Dokumentation. Christen berichten dem Psychologen über ihre Erfahrungen (Herder-Bücherei, 423), Freiburg 1972, 234; H. Mynarek, Herren und Knechte der Kirche, Köln 1973, 26 f (Menschenrecht!).

22 H. J. Lauter OFM, Wie kann man morgen noch Priester sein?, in Pastoralblatt 8, 1994, 236.

23 KNA - Nachrichten vom 6. Mai 1974 (Nr. 104). Scharf abgelehnt wird der Zölibat auch in den neueren Werken: R. Sipe, Sexualität und Zölibat, Paderborn 1990, und D. Rice, Kirche ohne Priester, München 1991.

24 K. Hillenbrand, Zum Priesterbild der Gegenwart, in: Anzeiger für die Seelsorge, September 1994, 392.

Es ist nicht zu verkennen, daß der Kampf gegen den Zölibat, der weithin ein Kampf gegen die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist, auch wenn das nicht wahrhaben will, wurzelt letzten Endes in dem Verlust des Glaubens²⁵. Wer die Kirche nur als soziale Einrichtung oder als eine soziologische Größe begreift, der wird kein Verständnis haben für die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Wer das Christentum auf dessen ethische Implikationen reduziert, der wird die zölibatäre Lebensform als verstiegen und gar schädlich ansehen²⁶. Speziell ist hier zu verweisen auf die Reduktion des Marienglaubens und der Marienfrömmigkeit²⁷.

Wenn man auch wohl kaum Küng beipflichten kann mit seiner Behauptung, der Zölibat werde "mit allem Mitteln des geistlichen Zwanges gegen den Willen der Mehrheit der Betroffenen aufrechterhalten"²⁸, so wird man doch nicht leugnen können, daß die Akzeptanz der zölibatären Lebensform nicht mehr sehr groß ist, nicht nur in der Gestalt des Zölibates der Weltpriester, sondern auch im Rahmen der evangelischen Räte in den Ordenskommunitäten.

Der Zölibat ist im Gespräch. Im Jahre 1967 erscheint die Enzyklika "Sacerdotalis caelibatus". 1974 veröffentlicht die Kongregation für das katholische Unterrichtswesen Leitgedanken für die Erziehung zum priesterlichen Zölibat.

Heute ist es notwendig, die innere Affinität des Zölibates

25 Vgl. auch J. Höffner, Der Priester in der permissiven Gesellschaft, Hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln (Kölner Beiträge, 6), Köln 1972, 13.

26 Vgl. auch M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, a.a.O., 255.

27 K. G. Rey schreibt: "Durch die Verdrängung der himmlischen Frau erwachte unweigerlich der Ruf nach der irdischen" ((K. G. Rey, Pubertäterscheinungen in der Kirche, 17). ****

28 H. Küng, in: W. Dirks, E. Stammeler, Warum bleibe ich in der Kirche?, München 1971, 117.

zur Priesterweihe nachdrücklich hervorzuheben und sich nicht mit der bloßen Feststellung seiner kirchenrechtlichen Relevanz zu begnügen, wie das oft in der Sakramentenlehre geschieht²⁹, wenn diese Bestimmung nicht gar gänzlich unerwähnt bleibt³⁰. Es ist schon in der Behandlung des Ordo die theologische und spirituelle Konvenienz der Ehelosigkeit hervorzuheben, wobei freilich der verheiratete Diakon einen gewissen Mißklang darstellt, was nicht wenige Konzilsväter vorausgesehen haben³¹. Die Ehelosigkeit bringt hier in einzigartiger Weise die spezifische Gestalt der Berufung zum Ausdruck und macht das Wesen des Priesteramtes transparent³². Der priesterliche Dienst ist in erster Linie personaler Dienst für Christus und an Christi Statt. Christus aber lebte die Jungfräulichkeit in der totalen Hingabe an den Vater im Himmel. Die Berufung spielt in den Evangelien eine große Rolle. Sie gilt denen, die Christus nachfolgen, vor allem denen, die in spezifischer Weise an seiner messianischen Sendung partizipieren³³. Der Ruf und der Gehorsam gegenüber diesem Ruf gehören hier zusammen, und zwar in Entschiedenheit und ohne Kompromisse³⁴. Die Ehelosigkeit des Priesters ist eine Quelle geistlicher Fruchtbarkeit³⁵, in der Kirche wurde er stets als die zweite Gestalt des Martyriums verstanden³⁶.

29 F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. 3, Münster 1920, 317.

30 L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg ⁸1970, 537-548. Auch in dem Handbuch der Dogmatik von Michael Schmaus (M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, Handbuch katholischer Dogmatik, München 1970) ist im Zusammenhang mit der Priesterweihe nicht die Rede von der zölibatären Lebensform des Priesters (431-439), aber immerhin kommt der Verfasser in dem Abschnitt über die geschichtlichen Entfaltung und Rechtfertigung der hierarchischen Struktur darauf zu sprechen (253-257).

31 Der Rhein fließt in den Tiber ****

32 M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, a.a.O., 253.

33 Vgl. Mk 3,13-15; Mt 10,1-4; Lk 6,12.

34 Vgl. Mt 8,19 f; Lk 9,57 f; Mt 8,21 f; Lk 9,59 f; Lk 9,61 f; Lk 14,26. Vgl. J. Auer, Die Sakramente der Kirche (Kleine katholische Dogmatik VII), Regensburg 1972, 303-305.

35 Prebyterorum Ordinis, Art. 16.

36 I. F. Görres, Laiengedanken zum Zölibat, 1962.

In einer Welt, in der Askese ein Fremdwort geworden ist, in der man vergessen hat, daß es kein wahres und dauerhaftes Glück gibt ohne Triebverzicht, ist der Zölibat ein Zeugnis und eine Hilfe zur Wiederherstellung der menschlichen Integrität³⁷. Er ist der größte Schutz der Ehe, weil alle Argumente, die man gegen den Zölibat vorbringt, auch gegen die Monogamie vorbringen kann³⁸. Die innere Affinität von Ordo und Ehelosigkeit begegnet uns auch - wenngleich nur fragmentarisch - in jener ostkirchlichen Tradition, die auf die Trullanische Synode im Jahre 681 zurückgeht, gemäß der eine Verhehlung nach dem Empfang des Ordo verboten ist, was sachlich zwar nicht begründet ist, aber das Ideal kommemoriert. Der Gedanke der inneren Verwandtschaft von Priestertum begegnet uns in der Ostkirche desgleichen in der Forderung der Ehelosigkeit auch vor dem Empfang des Ordo für die Bischöfe, ein Gesetz, das hier seit dem Mittelalter gilt.

Das Ideal der Jungfräulichkeit, das in dieser Form erst durch Christus in die Welt gebracht worden ist, beinhaltet als Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen die ausschließliche Gottzugehörigkeit bzw. Christuzugehörigkeit³⁹.

Von den Dienern der Kirche verlangt Thomas, der der *vita contemplativa* überhaupt den Vorrang gibt vor der *vita activa*⁴⁰, gibt Innerlichkeit und Beschaulichkeit⁴¹. Für ihn gilt: Je höher der Rang in der Hierarchie, um so mehr ist der Amtsträger der *vita contemplativa* verpflichtet⁴². Deshalb empfiehlt sich für Thomas der Zölibat, denn die Innerlich-

37 L. Bouyer, *Frau und Kirche, Einsiedeln* 1977, 77.

38 M. Pfliegler, *Der Weg. Katholische Sittenlehre*, Innsbruck 1953, 148.

39 Vgl. Mt 19,11 f; Lk 18,28-30; 1 Kor 7,25-35; Apk 14,1-5; J. Auer, a.a.O., 305 f.

40 *Summa Theologiae* II/II q. 182 a. 1.

41 M. Grabmann, *Thoms von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, München 1935, 198.

42 *Summa Theologiae* II/II q. 182 a. 1 ad 1; vgl. M. Grabmann, a.a.O., 198.

keit und die Hingabe an die göttlichen Dinge sind für ihn das entscheidende Motiv für die Ehelosigkeit des Priesters⁴³. Sie ist jedoch der Weg, nicht das Ziel. Es geht hier um die "eminentia divinae dilectionis"⁴⁴.

Thomas spricht von der zölibatären Lebensform nicht im Zusammenhang mit der dogmatischen Darstellung des Ordo⁴⁵. Er setzt sie gewissermaßen als selbstverständlich voraus. Sie gehört für ihn in die theologische Disziplin der Moral, näherhin der Aszetik.

Die hier anliegende Frage fällt in den Bereich der Ethik, die den größten Teil der Summa Theologiae ausfüllt, die Pars secunda, die aber auch in anderen Schriften mit besonderer Sorgfalt von ihm behandelt worden ist. Die Ethik des Thomas ist eine besondere geistesgeschichtliche Leistung. Das ist auch von nichtkatholischer Seite immer wieder anerkannt worden ist. Sie ist "hochbedeutsam vom Standpunkt der historischen Quellenanalyse, der Systematik und des sachlich-inhaltlichen Wertes"⁴⁶. Im zweiten Teil der Summa Theologiae begegnet uns "ein großes einheitliches Moralsystem", "ein Werk aus einem Guß"⁴⁷, nach Methode und Inhalt die bedeutendste Ethik des Mittelalters⁴⁸. Der Grundtenor ist dabei die Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott hin, der "motus rationalis creaturae ad Deum", das Ziel ist die Seligkeit, der letzte Zweck des vernunftbegabten Geschöpfes⁴⁹, bestehend in der Anschauung Gottes im Jenseits⁵⁰.

43 Vgl. Summa Theologiae II/II q. 152 a. 4 f.

44 Summa Theologiae II/II q. 185 a. 3 ad 1.

45 Vgl. Summa contra gentiles l. 4 cc. 74-77.

46 M. Grabmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, München 1935, 162 f.

47 Ebd., 165.

48 M. Grabmann, Die Philosophie des Thomas von Aquin in ihren Grundgedanken dargestellt, Nürnberg o. J., 38.

49 Summa Theologiae II/II qq. 1-5.

50 M. Grabmann, a.a.O. 165.

Thomas versteht den Zölibat der Priester als ein Gelübde, analog dem Gelübde derjenigen, die den Ordensstand wählen. Er zählt die Diakone und Priester in gewisser Weise zu jenen, die den Stand der Vollkommenheit gewählt haben, den "status perfectionis" im Sinne der evangelischen Räte, weil sie, wie es in der abendländischen Kirche Brauch ist, das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegen⁵¹. Man kann hier jedoch höchstens von einem impliziten Gelübde sprechen⁵². Es ist dabei charakteristisch, wenn Thomas für die Priester eine größere innere Heiligkeit verlangt als für den Ordensstand⁵³. Die innere Verbundenheit der zölibatären Lebensform des Priesters, verstanden als Hingabe an Christus, mit der Armut und dem Gehorsam ist nicht zu übersehen. Sie muß in der Spiritualität des zölibatären Priesters sichtbar werden. Darauf verweisen auch die deutschen Bischöfe auf ihrer Frühjahrskonferenz im Jahre 1970⁵⁴

51 Summa Theologiae II/II q. 184 a. 6. Sie gehören nur gewissermaßen dem Ordensstand an, denn für Thomas gilt, daß der Ordensstand erst mit den drei Gelübden der Armut, der Jungfräulichkeit und des Gehorsams ganz da ist (ebd., q. 186 a. 7). Es muß nicht eigens bemerkt werden, daß Thomas mit dem Terminus "virginitas" nicht "den bloßen Zustand der Unberührtheit und Unvermähltheit" meint, sondern "die aus Gnade und Entschluß geborene Tugend dessen, der um des Herrn willen für immer auf die Erfahrung der Geschlechtslust verzichtet hat", (J. Pieper, Zucht und Maß, Über die vierte Kardinaltugend, München 1955, 64).

52 Die Sententia communis scheint heute zu sein, daß es sich beim Zölibat des Weltpriesters nicht um ein Gelübde handelt, daß man hier lediglich von einem kirchlichen Gesetz sprechen kann, das von den Priesteramtskandidaten freiwillig übernommen werde (M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, a.a.O, 255; K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, München 1959, 271 f). Dennoch hat der Gedanke des Thomas von Aquin manches für sich, speziell angesichts der öffentlichen Übernahme der zölibatären Lebensform zu Beginn der Diakonatsweihe im heutigen Ritus, in der consecratio propria caelibatus propter regnum caelorum; er dürfte auf jeden Fall eine Hilfe sein, das Gesetz spirituell zu durchformen.

53 Ebd., a. 8.

54 Vgl. Rheinischer Merkur vom 6. März 1970.

In dem Opusculum theologicum De perfectione vitae spiritualis spricht Thomas über die Vollendung des geistlichen Lebens durch die Verwirklichung der evangelischen Räte. Die evangelischen Räte versteht er als drei Wege der Vollkommenheit, den Verzicht auf die zeitlichen Güter, auf die Ehe und auf die Verwirklichung des eigenen Willens. Dabei geht es nach ihm um die Vollendung der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Sie ist die Vollendung der "vita spiritualis"⁵⁵. Die Vollkommenheit des christlichen Lebens gipfelt in der Liebe⁵⁶, vornehmlich in der Liebe zu Gott, in zweiter Linie in der Liebe zum Nächsten. "Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate: principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario secundum dilectionem proximi...", so stellt Thomas lapidar in der Summa Theologiae fest⁵⁷. Die Liebe ist so etwas wie ein Leitmotiv bei Thomas, nicht nur in der Lehre vom Handeln des Menschen⁵⁸. Thomas unterscheidet hier zwischen der vollkommenen Gottesliebe, zu der alle verpflichtet sind "necessitate praecepti" und jener, in der der Gläubige einer besonderen Berufung entspricht, die als Rat zu verstehen ist, in der der einzelne in besonderer Weise jener Vollendung nahe kommt, die dem "status gloriae" eigentümlich ist. Wie sich die "magnificentia" zur ordentlichen Freigebigkeit verhält, so verhält sich nach Thomas die Jungfräulichkeit zur Keuschheit⁵⁹. In der vollkommenen Gottesliebe wird für ihn alles, was der Liebe Gottes im Wege steht, was sie irgendwie behindert, weggeräumt, soweit das im "status viae" möglich ist. Das Ziel, die Vollkommenheit der Liebe, ist geboten, nicht gera-

55Cap. 1-2.

56Summa Theologiae q. 184 a. 1.

57 Summa Theologiae II/II q. 184 a. 3.

58 Thomas von Aquin, Stände und Standespflichten (Die deutsche Thomasausgabe, Summa Theologica, Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Bd. 24), Heidelberg-München 1952, (11).

59 Summa Theologiae II/II q. 152 a. 3; q. 153 a. 3. ad 5.

ten. In zweiter Linie und instrumentaliter besteht die Vollkommenheit in den Räten, die ihrerseits, wie auch die Gebote, auf die Liebe ausgerichtet sind, wenn auch jeweils verschieden. Beim Ziel gibt es kein bestimmtes Maß, sondern nur bei den Dingen, die Mittel zum Ziel sind⁶⁰. Zusammen mit der Armut und dem Gehorsam ist die Jungfräulichkeit eine Disposition zur Vollkommenheit und zugleich eine Wirkung und ein Zeichen der Vollkommenheit. Deshalb gehören jene, die diese evangelischen Räte geloben, zum Stand der Vollkommenheit⁶¹. Die evangelischen Räte sind für Thomas instrumentaliter bedeutsam, als Mittel und als Gelegenheit einer besonders freien und ungehinderten Hingabe an das Leben der Gnade und der Liebe⁶². Wie allgemein die sittlichen Handlungen zur Anschauung Gottes führen und dem Menschen unsagbare Liebe und Freude schenken, so gilt das in ganz besonderer Weise für die evangelischen Räte⁶³. Bei den Räten geht es um die Beseitigung der Hindernisse auf dem Weg zur Betätigung der Liebe, die jedoch nicht der Liebe zuwider sind, wie etwa die Ehe oder die Beschäftigung mit den weltlichen Angelegenheiten⁶⁴. Die Räte sind nicht Ziel, sondern Mittel. Im einen Fall führt der Weg zur vollkommenen Liebe durch die Dinge dieser Welt, durch die Handlungen, Reden, Erkenntnisse und Affekte hindurch - alles wird auf Gott bezogen -, im anderen Fall führt er sozusagen an ihnen vorbei. Es handelt sich hier also gewissermaßen um eine höhere Form der "perfectio"⁶⁵. Mit Berufung auf Augustinus stellt Thomas fest: "...venenum caritatis est spes adipiscendarum aut retinendarum temporalium rerum"⁶⁶. Er fährt fort: "...augmentum vero eius est cupiditatis

60 Summa Theologiae II/II q. 184 a. 3.

61 Diese Gedanken vielleicht bei Grabmann ***** oder S.c.g. Buch 3, Kap. 137.

62 Summa Theologiae II/II qq. 186-189.

63 M. Grabmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, München 1935, 165 f.

64 Ebd.

65 Cap. 4 - cap. 6.

66 Cap. 6. Vgl. Summa Theologiae II/II q. 184 a. 2.

diminutio; perfectio vero nulla cupiditas"⁶⁷. Es geht also darum, daß der Jünger Christi sich von der Anhänglichkeit an die zeitlichen Dinge lossagt, um sich so in größerer Freiheit Gott zuzuwenden - im Gebet, in der Liebe und in der Erfüllung des göttlichen Willens⁶⁸. Hier unterscheidet er dann im einzelnen den Verzicht auf die äußeren Güter⁶⁹, auf die physischen Affekte und die Ehe⁷⁰ und auf den eigenen Willen⁷¹ als drei Wege der Vollkommenheit.

In den Räten verpflichtet sich der Christ den irdischen Gütern, der Ehe und dem eigenen Willen, Dingen, von denen er Gebrauch machen könnte, zu entsagen, um in größerer Freiheit für Gott da zu sein⁷².

Das erste Fundament, um zur Vollendung der Liebe zu gelangen, ist die freiwillige Armut⁷³, das zweite ist die ewige Enthalttsamkeit, die "perpetua continentia"⁷⁴, das dritte der Gehorsam⁷⁵.

Die große Liebe zu Christus, die nicht teilbar ist, bezeichnen auch die Leitgedanken für die Erziehung zum priesterlichen Zölibat der Kongregation für das katholische Unterrichtswesen als das eigentliche Wesen der priesterlichen Ehelosigkeit.

Durch das Gelübde der Armut opfert der Mensch Gott die äußeren Dinge, durch das Gelübde der Enthalttsamkeit den Leib und durch das Gelübde des Gehorsams den Willen. Das letztere aber

67Ebd.

68Ebd. : ..."contemplando, amando et eius voluntatem implendo".

69Cap. 7.

70Cap. 8 und 9.

71Cap. 10.

72 Summa Theologiae II/II q. 184 a. 5.

73 Summa Theologiae II/II q. 186 a. 3.

74 Ebd., a. 3.

75 Ebd., a. 4.

ist das vorzüglichste unter den drei Gelübden, weil der Wille etwas Größeres ist als der Leib und die äußeren Güter⁷⁶.

Die Affekte sind uns näher, wie Thomas feststellt, als die äußeren Güter. Sie sind nicht mit unserer Natur verbunden, weshalb der Verzicht auf sie der erste Weg der Vollkommenheit ist⁷⁷. Anspruchsvoller ist demgegenüber der Verzicht auf die familiären Bande - daran denkt Thomas bei den physischen Affekten - und auf den ehelichen Partner. Der Verzicht auf die Ehe ist ein Sonderfall der Abwendung von den natürlichen Bindungen um Gottes willen. Sie beansprucht den Menschen noch weit mehr als die Abwendung von den anderen menschlichen Bindungen, verstrickt ihn aber auch mehr in den weltlichen Dingen. Thomas bezieht sich dabei auf Gen 2, 24: "Darum verläßt der Mann Vater und Mutter, um seiner Frau anzuhängen", und auf 1 Kor 7,32 f: "Der Unverheiratete sorgt sich um die Dinge des Herrn, wie er Gott gefalle, der Verheiratete aber sorgt sich um die Dinge der Welt". Um so notwendiger ist daher nach Thomas der Verzicht auf die Ehe für jene, die vollkommen sein wollen. Es geht also um das Freisein für Gott, um die innigere Beziehung zu ihm⁷⁸.

Diese Argumentation des Paulus sowie das Beispiel dieses bedeutenden Missionars, die innige Verbindung mit Christus und der ungeteilte Dienst für ihn spielen in der geschichtlichen Entfaltung der Zölibatsdisziplin eine nicht geringe Rolle⁷⁹. Von daher empfehlen ihn Seeleneifer und Idealismus⁸⁰.

76 Summa Theologiae II/II q. 186 a. 8.

77Cap. 8.

78 Cap. 8: "Ut liberius Deo vacet, eique perfectius inhaereat".

79 M. Löhner, Die ekklesiologische Bedeutung des Zölibats, in: L'Osservatore Romano, Deutsche Ausgabe, vom 16. September 1977. Vgl auch: Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1579. Nachdrücklich stellt Bernhard Bartmann diesen Gedanken in seiner Dogmatik heraus (B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II, Freiburg ⁸1932, 451).

80 Vgl. 2 Tim 2,3 f. Zu erinnern ist hier auch an das Beispiel Jesu.

Die Jungfräulichkeit ist für Thomas eine Tat, nicht eine Tatsache, eine Entscheidung, nicht ein Zustand. Sie wird begründet durch den Entschluß, für immer sich der geschlechtlichen Vereinigung und der ihr zugeordneten Lust zu enthalten. Aber das genügt noch nicht. Ein wesentliches Element ist das Motiv. In diesem Sinne sagt Thomas: "Nicht weil sie Jungfräulichkeit ist, wird sie geehrt, sondern weil sie Gott geweiht ist"⁸¹. Auf die "causa finalis" kommt es hier an, sofern man sich frei machen will für Gott und für die göttlichen Dinge⁸². Thomas will damit unterstreichen, daß das Vermähltsein nicht in sich schlecht ist. Er betont damit, daß die Ehe ein Wert ist. Sie ist ein natürliches und übernatürliches Gut. Das ist mitausgesagt in der Wertschätzung der Jungfräulichkeit. Aber Jungfräulichkeit ist größer "wegen der gänzlicheren Ungeteiltheit der Hingabe an Gott"⁸³. Diese größere Ungeteiltheit bedarf keines Beweises, denn das gilt schon im natürlichen Bereich, daß der Unvermählte freier ist für eine Aufgabe, die er sich gestellt hat. Das "melius" der Jungfräulichkeit gilt freilich für den Vergleich von Ehe und Jungfräulichkeit "in abstracto", nicht darf man den vermählten und den jungfräuliche Menschen "in concreto" dabei in den Blick nehmen. Thomas zitiert Augustinus, der bemerkt: "Besser ist die Keuschheit der Unvermählten als die der Vermählten; aber ich (der Unvermählte) bin nicht besser als Abraham"⁸⁴. Der letzte Wesensgrund aller Heiligkeit ist nicht die Jungfräulichkeit, sondern die Gottesliebe⁸⁵. Um sie aber geht es in der Jungfräulichkeit wie in der Ehe⁸⁶. In der Ehelosigkeit des Priesters geht es nicht um eine Degradierung

81 Augustinus, De virginitate 8.

82 Summa Theologiae II/II q. 152 a. 3; q. 132 a. 3 ad 1; q. 152 a. 5.

83 J. Pieper, 67.

84 Augustinus, De bono coniugali, 22; vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theologiae II/II q. 186, a. 4 ad 2.

85 Ebd., 68.

86 Summa Theologiae II/II q. 184 a. 1.

der Ehe, sondern um eine Würdigung des priesterlichen Dienstes⁸⁷.

Thomas setzt sich ab von denen, die die Ehe der Jungfräulichkeit gleichachten mit dem Hinweis darauf, daß letztere den Menschen besser zurüstet für die Beschäftigung mit den geistlichen und mit den göttlichen Dingen. Er meint, wenn es auch einzelne gegeben habe, die im Ehestand vollkommener gewesen seien als viele, die dem Rätestand angehört hätten, wie das offenkundig bei Abraham, Isaak und Jakob der Fall gewesen sei⁸⁸, so sei damit der Ehestand nicht vollkommener als der Rätestand⁸⁹. Das jungfräuliche Leben vergleicht er mit dem Leben der Engel⁹⁰.

Es gibt zwei immer wieder gegen die Jungfräulichkeit vorgebrachte Einwände, die auch Thomas aufgreift. Der erste Einwand lautet, die Jungfräulichkeit sei wider die Natur, der zweite lautet, sie widerstreite dem Gemeinwohl⁹¹. Thomas meint, wie es natürlich sei, daß einer für die Gesundheit des Leibes die äußeren Güter dahingebe, so sei es nicht gegen die Natur, daß einer um des geistigen und um des geistlichen Lebens willen auf die Stillungen des Begehrens des Leibes verzichte. Zwar könne man nicht um der geistigen Güter willen aufhören zu essen und zu trinken, wohl aber auf die

87 Vgl. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II, Freiburg ⁸1932, 451.

88 "...cum homo per abstinentiam reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia, et divina, et quodammodo supra statum hominis ponatur in quodam similitudine angelorum" (Summa contra gentiles l. 3, c. 138).

89 "Nec tamen perfectio alicuius personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius maiori bono imperfectiori mente". Non igitur quia Abraham, vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae, vel ei aequalis" (ebd.).

90 Ebd., l. 3 c. 137 und 138.

91 Summa Theologiae II q. 152 a. 2 obj. 1; q. 152 a. 4 obj. 3.

Befriedigung des Geschlechtstriebes und die Fortpflanzung verzichten, da man unterscheiden müsse zwischen den Pflichten des einzelnen und den Pflichten der Gemeinschaft. Das Gemeinwohl sei zwar höher als das Wohl des einzelnen, aber das gelte nur, wenn beide von der gleichen Gattung seien, das Gut des einzelnen könne aber höher sein, das gelte von der gottgeweihten Jungfräulichkeit im Vergleich mit der leiblichen Fruchtbarkeit.

Für Thomas ist es keine Frage, daß die Geschlechtskraft und die Ehe als hohes Gut anzusehen sind⁹². Gerade deshalb ist der Verzicht darauf "propter regnum caelorum" das höhere Gut.

Für Thomas gilt, daß die gottgeweihte Jungfräulichkeit zu jenen Begriffen gehört, an denen sich die Geister erkennen und scheiden. In ihrer Bejahung und Wertschätzung wird deutlich, daß das Göttliche unendlich höher als das Menschliche ist, daß das Geistige höher ist als das Leibliche. Wer das anerkennt, begrifflich und real, der kann das Recht und die Würde der Jungfräulichkeit begreifen. Begriff und Wirklichkeit der Jungfräulichkeit sind ein Zeichen, an dem offenbar wird, ob die geistigen und geistlichen Güter den ihnen zukommenden Platz und Rang haben⁹³.

Für Thomas steht es fest, daß die Ehe den Geist in doppelter Weise davon abhält, sich gänzlich dem Dienste Gottes hinzugeben, zum einen wegen der Gewalt der Lust ("propter vehementiam delectationis"), durch deren häufiger Erfahrung die Begierde gesteigert wird - dabei beruft er sich auf Aristoteles -, zum anderen wegen der Sorge, die mit der Leitung von Gattin und Kindern ("quam ingerit homo de gubernatione uxoris et filiorum") und mit der Beschaffung des für die Familie

92 II/II q. 153 a. 2; q. 142 a. 1; q. 152 a. 2 ad 2; q. 153 a. 3 ad 3; vgl. J. Pieper, *Zucht und Maß*, 22 ff.

93 *Summa Theologiae* II/II q. 152 a. 2 ad 1; q. 152, a. 4; vgl. J. Pieper, 69-72.

notwendigen Lebensunterhaltes verbunden ist⁹⁴.

Thomas betont, daß die geschlechtliche Enthaltsamkeit auch in sich eine besondere Beziehung zur Vollkommenheit hat, weil die Begierde des Fleisches und der Gebrauch der Geschlechtskraft den Menschen mehr beansprucht oder absorbiert als die anderen Leidenschaften und den Geist mehr von Gott ablenkt als die Anhänglichkeit an den äußeren Gütern. Nachdrücklich betont er von daher, daß der Weg der geschlechtlichen Enthaltsamkeit unbedingt notwendig ist für die Vollkommenheit⁹⁵. Thomas weiß: dieser Weg ist nicht leicht. Deshalb heißt es bei Matthäus: "Nicht alle werden das begreifen"⁹⁶, deshalb ist er, wie der Evangelist sagt, eine Gabe Gottes⁹⁷. Darauf besteht Thomas nachdrücklich: die vollkommene geschlechtliche Enthaltsamkeit ist ein besonderes Gnadengeschenk Gottes⁹⁸. Das enthebt den Beschenkten jedoch nicht der persönlichen Bemühungen um die Enthaltsamkeit als Voraussetzung für diese Gabe. Das heißt konkret: er muß den bösen Gedanken in sich ertönen und sich den Lohn vor Augen halten.

Im Evangelium ermahnt Jesus alle, sich nach Kräften um dieses Geschenk zu bemühen, und er läßt sie dazu ein mit dem Hinweis auf den Lohn, wie Thomas mit Hinweis auf Mt 19,12 feststellt⁹⁹.

Mit Augustinus betont er, daß die geschlechtliche Enthaltsamkeit - Thomas spricht hier auch von "caelibatus"¹⁰⁰ - nicht

94 Summa Theologiae II/II q. 186 a. 4.

95 "...continentiae via est maxime necessaria ad perfectionem consequendam" (cap. 8).

96Mt 19,11.

97 Ebd.

98 Cap. 8.

99 Mt 19,12: "die sich selbst zur Ehe unfähig machten", "wer es fassen kann, der fasse es", "um des Himmelreiches willen".

100 Cap. 8.

eine Tugend des Leibes ist, sondern des Geistes, daß sich die Tugenden des Geistes aber zuweilen in einem äußeren Werk manifestieren, sich zuweilen hingegen in einer Haltung verbergen. So kann einer, der um des Himmelreiches willen auf die Ehe verzichtet hat sagen: Ich bin nicht besser als Abraham, der verheiratet war, aber besser ist die Keuschheit der "caelibes"¹⁰¹ als die Keuschheit der Verheirateten. Die letztere praktizierte Abraham, die erstere aber war seine innere Haltung. Er lebte die Keuschheit als Verheirateter, er konnte aber auch keusch sein ohne die Ehe, brauchte es damals aber nicht. Deshalb lebte er die geschlechtliche Enthalttsamkeit um des Himmelreiches als Tugend des Geistes habitualiter, deshalb war seine Gottesliebe so vollkommen, wie wenn er auch aktualiter um des Himmelreiches willen in geschlechtlicher Enthalttsamkeit gelebt hätte. Dieser Umstand legimiert aber nicht den, so stellt Thomas fest, der nicht diese Tugend des Geistes hat, wie Abraham sie hatte, zur vollkommenen Liebe durch die Ehe gelangen zu wollen, er würde dann die evangelischen Räte geringachten¹⁰².

Thomas fährt fort: Weil der Weg der Enthalttsamkeit so schwierig ist, deswegen müssen die, die ihn gehen, alles meiden, was ihnen dabei hinderlich ist. Behindert wird er entweder von Seiten des eigenen Leibes, von Seiten des Geistes oder von Seiten der äußeren Personen und Sachen.

Das bedeutet im einzelnen: Die Begierde des Fleisches erhebt sich gegen den Geist. Thomas beruft sich dabei auf Gal 5,17 und Rö 7,23. Die Begierde wächst aber, wenn das Fleisch gehegt und gepflegt wird durch den Überfluß der Speisen und durch weichliche Freuden ("molities deliciarum"). Deshalb müssen die, die den Weg der Enthalttsamkeit gehen wollen, von den Vergnügungen Abstand nehmen und ihren Leib züchtigen durch Nachtwachen, Fasten, Schriftbetrachtung oder Distan-

101Ebd.

102Ebd.

zierung von den irdischen Gütern und andere Übungen dieser Art, denn jeder Wettkämpfer übt Enthaltensamkeit in allen Dingen, wie es 1 Kor 9,25 heißt, und der Christ pflegt gemäß Rö 13,14 das Fleisch nicht so, daß es lüstern wird.

Von Seiten des Geistes wird die "continentia" behindert, wenn der Geist in unziemlichen Gedanken verweilt, denn die bösen Gedanken führen meistens zu bösen Taten. Vor allem sind hier die Gedanken zu nennen, die sich mit den sinnlichen Freuden beschäftigen ("delectationes carnis"). Zur Überwindung dieses Hindernisses empfiehlt Thomas die Betrachtung der göttlichen Dinge und das Gebet, das Studium der Schrift, die Pflege guter Gedanken, das Meiden des Müßiggangs, die Hinwendung zur Arbeit, gegebenenfalls auch zu körperlicher Arbeit - der Müßiggang regt nach Thomas insbesondere zu den Sünden des Fleisches an - und endlich Verwirrungen des Geistes, die durch Streit und Schmähung herbeigeführt werden.

Von außen her wird die "continentia" behindert durch den Anblick von Frauen und durch häufige Gespräche mit ihnen sowie durch die Gemeinschaft mit ihnen¹⁰³. Das alles ist um der vollkommenen Liebe willen zu meiden. Darüber hinaus sind die verschiedensten Werke der Selbstkasteiung zu üben, gewissermaßen als flankierende Maßnahmen, vor allem in Fasten, Nachtwachen und Beten, als Werkzeuge der Vollkommenheit¹⁰⁴.

Wenn wir Thomas richtig verstehen, so ist die Vollkommenheit der Liebe, wohin die "continentia" führen soll, ist nichts anderes "als vertiefte personale Beziehung zu Gott...eine Beziehung, die in ihrem Reichtum jede irdische Partnerschaft unendlich übertrifft", es geht hier um einen geistigen Ehe-

103 In der Summa Theologiae (II/II q. 186 a. 4) zitiert Thomas in diesem Zusammenhang Augustinus, Soliloquium Buch 1, Kap. 10: "Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest".

104 Cap. 9.

bund¹⁰⁵.

Am Ende des 2. Buches der Summa Theologiae bietet uns Thomas in der Lehre von den Ständen einen ersten wissenschaftlichen Traktat dieses Gegenstandes der theologischen Forschung dar¹⁰⁶. Thomas betont, wenn er von dem Stand der Vollkommenheit spricht, die Unverbrüchlichkeit der darin eingegangenen Bindungen mit einer Festigkeit, "die nur von dem Vertrauen auf die Übermacht der Gnade getragen sein kann"¹⁰⁷.

Thomas betont mit Nachdruck, was später das Konzil von Trient definitiv herausstellt¹⁰⁸, daß man die Ehe so wenig der Jungfräulichkeit gleichstellen darf wie man den Reichtum der Armut gleichstellen darf¹⁰⁹. Er erinnert dabei 1 Kor 7,32 f sowie an die Verurteilung des Vigilantius und des Jovinianus, Zeitgenossen des Hieronymus (+ 419) und des Augustinus (+ 430)¹¹⁰.

Welchen Stellenwert die "continentia" im Leben des heiligen Thomas innehatte, mag aus der Tatsache hervorgehen, daß von den mehr als dreißig Zeugen seines Heiligsprechungsprozesses am häufigsten und oft an erster Stelle die "castitas" als Wesenszug dieses Heiligen angegeben wird¹¹¹. Er betrachtete die Askese, speziell im sexuellen Bereich, als eine grundlegende Voraussetzung für die Erkenntnis der Wahrheit. Er ist es gewesen, der die Blindheit des Geistes als die erstgeborene Tochter der Unkeuschheit bezeichnet hat¹¹². Thomas fügt hinzu,

105 Thomas von Aquin, Stände und Standespflichten (vgl. Anm. 6), 404.

106 Summa Theologiae II/II qq. 171 - 189.

107 Thomas von Aquin, Stände und Standespflichten (vgl. Anm. 6), (7).

108 DS 1810.

109 Summa Theologiae q. 186 a. 4.

110 Ebd.

111 J. Pieper, Thomas von Aquin. Auswahl, Übersetzung und Einleitung, Frankfurt 1956 (Fischer-Bücherei), 17.

112 Summa Theologiae II/II q. 15 a. 3.

daß die "incontinentia" auch die Entscheidungskraft des Menschen beeinträchtigt¹¹³ und daß die Tugend der "continentia" den Menschen mehr als alles ander fähig und bereit macht zur Beschauung¹¹⁴.

Thomas spricht in seiner Summa Theologiae, aber auch in seiner Summa contra gentiles von dem Laster der Unsinnlichkeit. Darunter versteht er eine unvernünftige Abneigung gegenüber allem, was sinnlich ist. Ein solcher Mensch tritt in Gegensatz zu seinem wahren Wohl¹¹⁵. Von daher stellt er dann die Frage, ob die Jungfräulichkeit nicht doch als unmoralisch zu betrachten sei. Man könnte fragen, ob die Ehelosigkeit nicht aus einer manichäisch-leibfeindlichen Sicht des Menschen hervorgeht. Thomas gibt darauf die Antwort, der um des Himmelreiches willen Ehelose wähle die Ehelosigkeit nicht aus Verachtung gegenüber der Sinnlichkeit, sondern im Hinblick auf ein höheres Ziel, nämlich um ganz frei zu sein für Gott¹¹⁶. Das Laster der Unsinnlichkeit wird zur Tugend, wenn der Mensch in vernünftiger Weise den sinnhaften Freuden entsagt. Dann entscheidet er sich für eine einzigartige Tugend, die ihn in besonderer Weise mit Gott verähnlicht¹¹⁷.

Im übrigen meint die christliche Ehelosigkeit nicht den Verzicht auf Sinnlichkeit, die ja nicht als das Wesen der Ehe angesehen werden kann, sondern den Verzicht auf die eheliche

113 Summa Theologiae II/II q. 53 a. 6 ad 2.

114 Ebd., II/II q. 180 a. 2 ad 3. Vgl. J. Pieper, Thomas von Aquin (Anm. 42), 18; ders., Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend, München 1955, 34.

115 Summa Theologiae II/II, q. 142 a. 1.

116Vgl. J. Arquer, "Zölibatär leben bringt doch wirklich überhaupt nichts". Die charismatische Ehelosigkeit und ihre Bedeutung für die Gesamtkirche, in: M. Müller, Hg., Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 1992, 294 f.

117 Summa contra gentiles l. 3 c. 137: "Et sic ab omnibus venereorum delectationibus abstinere praeter rationem, vitium insensibilitatis dicitur; si autem secundum rationem fiat, virtus est quae etiam communem hominis modum excedit: facit enim homines esse in quadam divinae similitudinis participatione."

Liebe, damit freilich auch Verzicht auf die Dimension der Sinnlichkeit, die ein Ausdruck der Ehe ist¹¹⁸.

Nur wenn man zeigen kann, daß die christliche Ehelosigkeit eine Lebensform der Liebe ist, kann sie im Verständnis des Thomas von Aquin ein möglicher und sogar idealer Weg für den Christen sein. Der Verzicht auf die Ehe kann nur dann gut ist, wenn die durch diesen Verzicht entstehende Leere durch Gott aufgefüllt wird¹¹⁹.

Viel Abneigung gegen die Kirche und ihren obersten Hirten erwächst aus der praktischen Ablehnung der priesterlichen Lebensform, speziell im Sinne des Eheverzichts¹²⁰. Umso notwendiger ist es, daß die Spiritualität der Priester die erste Sorge der Bischöfe ist, daß sie sich vor allem die Ausbildung der Priester in den Seminaren angelegen sein lassen.

Eine Profilierung des priesterlichen Zölibates im Sinne eines Gelübdes - im Zusammenhang mit den anderen evangelischen Räten - läge ganz in der Linie des heiligen Thomas, der nachdrücklich hervorhebt, daß das, was ex voto geschieht, von höherer sittlicher Qualität ist, weil hier die Tugend der Gottesverehrung, die *virtus religionis*", das eigentliche Ziel des Handelns darstellt¹²¹. Zudem wird die subjektive Verpflichtung durch das votum gestärkt, intensiviert, denn in diesem Fall will der Mensch nicht nur handeln, sondern sich

118 Vgl. J. Arquer, "Zölibatär leben bringt doch wirklich überhaupt nichts". Die charismatische Ehelosigkeit und ihre Bedeutung für die Gesamtkirche, in: M. Müller, Hg., Plädoyer für die Kirche. Urteile über Vorurteile, Aachen 1992, 294 f. 119 J. Arquer (vgl. Anm. 10), 298.

120 Vgl. F. Leist, Der sexuelle Notstand und die Kirche. eine aktuelle Dokumentation. Christen berichten dem Psychologen über ihre Erfahrungen (Herder-Bücherei, 423), Freiburg 1972, 234.

121 Das ist eine Tugend, "quae potior est castitate, vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum" (Summa contra gentiles l. 3 c. 139).

gleichzeitig stärken für das Handeln¹²².

122 "...quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo" (Summa contra gentiles l. 3 c. 139).